LA NATURALEZA DEL PLACER EN EL *FILEBO* DE PLATÓN

Francisco Bravo[*]

RESUMEN

Examino, en esta comunicación, la respuesta de Platón a una de las cuestiones fundamentales sobre el placer, legada por la tradición griega didáctica: *héntiva physin échei*, ¿Qué es? ¿Cuál es su naturaleza? Lo hago sólo desde los puntos de vista físico y fisiológico, dejando de lado los aspectos psicológico, epistemológico y ontológico. En el primero de estos planos, Platón concibe el placer como cierto tipo de movimiento (*kínêsis tis*). En el segundo, como un movimiento de repleción (*plêrôsis*). ¿Qué debe entenderse por estos términos definicionales. En particular, ¿abarca la *plêrôsis* hedónica tanto la repleción en tanto proceso (*in fieri*) –el proceso de llenarse- como la repleción en tanto resultado (*ut factum esse*) – el hecho de estar lleno, la plenitud- o sólo la primera? Mi investigación se desarrolla retomando *a posteriori* la interpretación del neoplatónico Damascio y en diálogo con el filósofo norteamericano George Rudebusch.

TÉRMINOS CLAVE: Placer. Naturaleza. Movimiento. Repleción.

ABSTRACT

My aim in this article is to examine the Plato's answer to one of the essencial questions about pleasure, laid down by greek didactic tradition: *héntina physin échei;* What is it? What is its nature? I'm

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Central da Venezuela e membro do Instituto Internacional de Filosofia. E-mail: fbravovi@yahoo.com.br

going to deal only with the physical and physiological point of view, leaving behind the aspects concerning psychology, epistemology and ontology. On the first case, Plato conceived the pleasure as some kind of movement (*kínesis tis*). On the second, as a movement of contentment (*plêrosis*). What should we understand about this terms? Does the hedonic *plêrosis* embrace as the contentment as the process (*in fieri*) of become contented?
My investigation goes on retaking the interpretation of Damascio and a dialoghe with the North-American philosopher George Rudebusch.

KEY-WORDS: Pleasure. Nature. Movement. Contentment.

1. Planteamiento y evolución del problema

Una de las preguntas sobre el placer que la tradición "didáctica" legó a Platón es la concerniente a su naturaleza: ¿qué es el placer? Ella equivale a preguntar cuáles son las condiciones -físicas, fisiológicas, psicológicas, ontológicas- de su realización?

Esta pregunta se halla en ciernes desde el *Protágoras*, considerado de ordinario como un diálogo de juventud. Este diálogo, (1) maneja varios **términos** hedónicos, con diversos matices de significación (cf: 337c); (2) sostiene que todo placer tiene un **objeto** determinado (cf. 351c2); (3) reconoce una causa del mismo, que no es otra que τὰ ἡδέα, las cosas agradables (cf. 351e1). En el *Gorgias*, probablemente contemporáneo del *Protágoras*, Platón empieza a explicitar el problema de la naturaleza del placer cuando sostiene que las ἐμπειρίαι o prácticas rutinarias como la culinaria y la cosmética, a diferencia de τέχναι o artes como la gimnasia, sólo atienden al placer que procuran (τῷ δ᾽ ἀεὶ ἡδίστω θηρεύεται), sin ocuparse de su naturaleza (τὴν φύσιν) ni de su causa (cf. 464a-66a; 501a5-6). Además, introduce el término πλήρωσις (repleción), que terminará siendo el *definiens* del placer desde el punto de vista fisiológico (cf. 492b1, 496e2). En fin, en este diálogo empieza a abordar el problema de la relación entre el placer y el dolor (cf.

494e-497d), que se agudizará en el *Fedón* (60b-c), la *República* (584b3, c1-2) y el *Filebo* (31b5-6). El *Hipias Mayor* relaciona el problema de la naturaleza del placer con el de la naturaleza de lo bello (cf. 297e-300c) y plantea, en este contexto, esta pregunta netamente definicional: "¿difiere un placer de otro placer en tanto placer?" (299d2-3). No se trata de saber si un placer es más grande o menos grande y si hay en él el más o el menos, sino "si la diferencia entre placeres en tanto placeres está en que uno de ellos es un placer y el otro no lo es" (299d4-5). ¿Qué es, pues, lo que hace que un placer sea un placer?

La contribución de *República* a la solución de este problema es decisiva, pues pone uno y confirma otro de los elementos definitorios del placer: primero, desde el punto de vista físico, considerándolo como cierto tipo de **movimiento** (κίνησις τις: 583e10); segundo, desde el punto de vista fisiológico, concibiéndolo, lo mismo que el *Gorgias*, como un movimiento de **repleción** (πλήρωσις: 585a3; cf. 585b9, 439d8). Más aún, generaliza estos dos elementos y los extiende tanto a los placeres del cuerpo como a los puramente mentales (585a-b). Pero es el *Filebo* –este diálogo que lleva como subtítulo el de Περὶ ἡδονῆς (Sobre el placer)- el que aborda sistemáticamente el problema de la naturaleza del placer. Cree el autor que, siendo así que, en el debate sobre el Bien Supremo del hombre, una de las posturas es la que lo identifica con el placer, es indispensable averiguar **ἥντινα φύσιν ἔχει, cuál es su naturaleza** (12a4-6). Responderá, desde el punto de vista fisiológico, que ἡδονή es una πλήρωσις, una repleción o llenura, en oposición al dolor, que es una κένωσις o vacío. Luego añadirá el elemento que lo define desde el punto de vista psicológico, concibiendo los placeres como πληρώσεις αἰσθηταί, como repleciones sentidas (51b6). Más aún, defínelo en un plano netamente ontológico, incluyéndolo indirectamente en el género de lo Ilimitado (ἄπειρον: 23c9), y directamente en el género de lo Mixto de Ilimitado y Límite (23d1).

Analizaré a continuación los aspectos físico y fisiológico del placer, teniendo presentes las observaciones de mis críticos, especialmente del filósofo norteamericano George Rudebusch, a

las posturas que he defendido en mi libro *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón* (Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003).

2. EL PLACER EN TANTO κίνησις τις O LA FÍSICA DEL PLACER

En oposición a ciertos pensadores contemporáneos, que concebían el placer como una especie de reposo[1], Platón sostiene que, por producirse en el alma (ἐν ψυχῇ γιγνόμενον), éste es cierto tipo de movimiento (κίνησις τις[2]). No considera, pues, del todo extraña la opinión de algunos κομψοί[3] (sutiles) que sostienen que el placer "es siempre génesis (ἀεὶ γένεσις ἐστιν) y que, por tanto, "carece de toda existencia (οὐσία δ᾽ οὐκ ἐστι τὸ παράπαν[4]). ¿La acepta teóricamente? ¿Sostiene que ἡδονή es génesis y nada más que génesis?[5] Mi punto de vista, en el que ahondaré más adelante, es que, para Platón, el placer empieza siendo una γένεσις εἰς οὐσίαν[6] (una generación camino de la existencia) y termina siendo, una vez que ha cumplido con ciertos requisitos, una γεγενημένη οὐσία[7], una existencia generada.

Averigüemos, por ahora, por qué es el placer es κίνησις τις, cierto tipo de movimiento. En *República*, la respuesta parece darse en la frase 'ἐν ψυχῇ γιγνόμενον', que precede a la enunciación de la tesis del placer-movimiento. Pero esta frase puede traducirse de dos modos: (1) "cuando se produce en el alma", como la traduce E. Chambry[8], entre otros; (2) "por producirse en el alma". Creo que la primera traducción es inaceptable, pues da a entender que

1 Cf. *Rep*. 583c-584[a] y *Fil*. 43d ss.
2 *Rep*. IX, 583e10.
3 *Fil*. 53c6.
4 *Fil*. 53 c 5.
5 Cf. Bravo (2003) 61.
6 *Fil*. 26 d 9.
7 *Fil*. 27 b 8.
8 Platon, *Republique*, Paris, Les Belles Lettres, col. G. Budé, 1973.

algunos placeres no se producen en el alma, lo cual se opone a una tesis a la que Platón llega en el *Filebo* como resultado de una larga evolución[9]: la tesis según la cual "el apetito, el deseo, el principio de todo animal pertenece al alma" (35d1-2). Sólo la segunda traducción es plausible. Ella da a entender que el placer es κίνησις τις **porque se produce en el alma**, que, en sí y por sí, es movimiento y principio de todo movimiento. No pueden ser otra cosa los estados que en ella tienen lugar. Pero esto parece implicar, o bien que todos los placeres son mentales (a), o bien que la tesis del placer-movimiento se aplica únicamente a los placeres mentales (b). Es claro que (a) se opone a la división de los placeres en somáticos y mentales, sostenida a lo largo de todo el *Filebo*, particularmente en 31e-32c. En cuanto a (b), desconoce el rechazo de Platón a la tesis del placer-reposo: según el autor, por ser un simple reposo y por tanto una ausencia de movimiento, los pretendidos placeres-reposo (de un dolor), lo mismo que los dolores-reposo (de un placer) constituyen la clase más falsa de los placeres falsos: "la ausencia del dolor y el placer –dice Sócrates- son distintos por naturaleza" (44ª11).

Podemos, pues, concluir que el placer es cierto tipo de movimiento porque su sujeto último es el alma, que es movimiento y principio de movimiento. ¿Pero qué significa que ἡδονή es κίνησις τις? ¿Quiere esta tesis decir que el movimiento es un **elemento** del placer, o más bien que es la **causa eficiente** del mismo? La respuesta del *Timeo* parece ser la segunda, aunque refiriéndose directamente tan sólo a los placeres corpóreos: la causa de éstos son ciertos παθήματα, ciertas impresiones o movimientos producidos en el cuerpo[10]. Unos movimientos que deben cumplir con ciertas condiciones. La primera de ellas es que se produzcan en una parte fácilmente movible del cuerpo, a saber, en una parte compuesta mayormente de aire y fuego: "si una cosa es por naturaleza muy móvil –razona el autor- entonces, cuando una impresión (πάθος),

[9] Cf. Bravo (2003) 85.
[10] Cf. *Tim*. 64 a 3.

incluso muy breve, actúa sobre ella, sus diferentes partes se transmiten en círculo" (64b3-4) y llegan a "la parte inteligente del alma" (64b6), que es la sede de la conciencia. Cuando esto ocurre, se produce la sensación (αἴσθησις) –que el *Filebo* considera como una conmoción (ὥσπερ σεισμόν: 33d5)- y el πάθος cumple con la segunda condición para ser causa del placer o del dolor, a saber, la de ser una impresión sentida (πάθος αἴσθετος). El *Filebo* tiene el cuidado de señalar que esto no siempre ocurre: que algunas afecciones del cuerpo "se apagan en el cuerpo antes de llegar al alma y dejan a ésta inafectada (ἀπαῆ)" (33d4). Pero incluso si ocurre y la sensación se produce, la impresión sentida debe cumplir con una nueva condición: debe ser brusca (ἁθρόον: 64d1), pues la que se produce paulatinamente (μετ' εὐπετείας), es ciertamente sensible, pero no comporta ni placer ni dolor (64d3-5)[11]. En fin, la impresión bruscamente sentida debe ser tal que restablezca el estado normal del cuerpo (εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν: 64d1). Sólo cuando el movimiento corpóreo se produce en una parte fácilmente movible del cuerpo, tiene lugar bruscamente y restablece el estado natural del cuerpo, se transforma en una sensación y en una sensación agradable, es decir, en un placer propiamente dicho. Aclaremos que, hasta llegar bruscamente al alma, κίνησις ha sido meramente corpórea, y, como tal, ha actuado como causa eficiente del placer, manteniéndose exterior a él al igual que toda causa eficiente. Pero cuando, tras ελ σείσμος, se transforma en un movimiento del alma, pasa a ser, por el mismo hecho, elemento constitutivo y **ratio formalis** del placer somático. Tratándose del placer puramente mental –por ejemplo, de los placeres epistémicos[12], generados en el alma y situados en ella- el movimiento es aún con más claridad, no sólo su causa eficiente, sino también su causa formal, pues nace en el alma y es parte del alma, que es movimiento y causa del movimiento. Este breve análisis muestra que, para entender la naturaleza del placer, hay que ahondar en la doctrina platónica

[11] Cf. A.E. Taylor (1928) 448.
[12] Cf. *Fil*. 51 c.

del movimiento[13]. ¿Qué tipo de movimiento es el placer? Limitémonos a decir que, tras una larga evolución, imposible de recorrer en el marco de esta charla, Platón puede afirmar, primero, en la *República* (485d11,580d y 581c), luego en el *Filebo* (35b11) y finalmente en las *Leyes*[14], que ἡδονή es cierto movimiento del alma, incluso cuando parece tener lugar únicamente en el cuerpo.

3. EL PLACER EN TANTO PLHRWSIS O LA FISIOLOGÍA DEL PLACER

Queda por especificar qué clase de movimiento mental es el placer. La respuesta del *Filebo* viene dada por la tesis del placer-repleción, y constituye lo que podríamos llamar la fisiología del placer. Recordemos que 'fisiología' y 'fisiológico' designan ordinariamente funciones de los cuerpos vivientes; pero a veces también se aplican, por extensión, al estudio de las funciones mentales[15]. Nos valdremos, pues, del uso secundario de estos términos y nos preguntaremos qué es ἡδονή desde el punto de vista fisiológico.

3.1. La definición fisiológica del placer

Como vimos, la respuesta a esta pregunta empieza a darse desde el *Gorgias*, se generaliza en *República* IX y alcanza su *status* definicional en el *Filebo*, y lo hace en. En el primero de estos diálogos, Calicles, pensando única o preferentemente en el placer somático, lo concibe como una πλήρωσις o repleción en sentido activo, es decir, como un **proceso** de repleción en el cuerpo. Según este personaje, representativo de cierta tendencia de la época, el placer se da sólo mientras dura este proceso, pues "para el hombre ya repleto (τῷ μ῀ν γὰρ πληροσαμένῳ) –dice- ya no hay placer alguno

[13] Cf. Bravo (2003) 47-54.
[14] Bravo (2003) 54.
[15] Cf., por ejemplo, Maudsley, *Physiology and Pathology of Mind*, 1867, cit. por A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1968, p. 780.

(οὐκέτ'ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία)" (494a6-7). Aún antes de analizarla suficientemente, Sócrates tiende a aceptar la concepción del placer corporal como un **proceso de repleción**. El placer de beber cuando tenemos sed, por ejemplo, "es la repleción de una carencia (πλήρωσις τε τῆς ἐνδείας: 496e1-2)". Se trata, en realidad, de una concepción pre-platónica, frecuente en el transcurso del siglo V y canonizada por Empédocles[16] y el círculo pro-pitagórico del médico-filósofo Almeón de Crotona[17]. En *República*, esta concepción de ἡδονή se extiende a los placeres mentales y *eo ipso* al placer globalmente considerado. Después de recordar que el hambre, la sed y otros fenómenos de la misma índole son "tipos de vacíos en el estado del cuerpo", Platón añade que: (a) la ignorancia y la insensatez son "vacíos en el estado del alma (κενότης ἐστι τῆς περὶ ψυχήν ... ἕξεως: 585b3-4); (b) la repleción de estos vacíos mediante la instrucción y la educación constituyen placeres de la mente. En el *Filebo*, esta concepción fisiológica se funda en una fisiología más amplia, desarrollada entre las páginas 32c y 36c[18]

Para mejor entender la definición fisiológica del placer es necesario tener presente que, según la proposición ontológica fundamental del *Filebo*, "todo lo que actualmente existe en el universo (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί)" (23c4) es un mixto de Ilimitado y Límite (cf. 23c, 16c10). El estado natural de este mixto es la armonía entre sus dos constitutivos esenciales (cf. 32a-b). Por eso, cuando **"en nosotros los vivientes la armonía se disuelve (τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις), entonces, al mismo tiempo que de este modo se disuelve la naturaleza (ἅμα λύσιν τῆς φύσεως), nacen también los dolores (...). Pero si la armonía se recompone y la naturaleza propia se reconstituye (πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τήν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης), entonces se genera el placer (ἡδονὴν γίγνεσθαι)**"

[16] Aecio 4, 9, 15 = DK A 95; cf. Bravo (2003) 56, nota 7.
[17] Cf. Aecio 5, 30, 1; Bravo (2003) 56, nota 9.
[18] Cf. Gerd van Riel, "Le plaisir est-il la répletion d'un manque? La définition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a)", in: M. Dixsaut, *La fêlure du plaisir*, Paris, J. Vrin, 1999, 301.

(31d4-9). Sócrates abunda en ejemplos tomados de la vida cotidiana: el hambre es "disolución y dolor" (λύσις καὶ λύπη: 31e6), mientras que el alimento, que es repleción y plenitud recuperada (**πλήρωσις γιγνομένη πάλιν**: 31e8), es placer (ἡδονή); la sed, por su parte, es trastorno y dolor, pero cuando el líquido vuelve a llenar (πληροῦσα) lo que estaba vacío, es placer (31e-32a). Cabe notar que, en este juego de relaciones, naturaleza, armonía, repleción y placer son hasta cierto punto correlativos. La naturaleza es armonía entre el Límite y lo Ilimitado; si esta armonía se destruye, la naturaleza se destruye igualmente; cuando ella se reconstruye, es decir, cuando hay una repleción del vacío dejado por su destrucción, hay un "retorno a la naturaleza" y "convenimos – dice Sócrates- en que este retorno (κατάστασιν) es el placer" (42d5-6). Diríamos entonces que la naturaleza no puede darse sin la armonía ni la armonía sin el placer. O a la inversa, el placer no puede darse sin el retorno a la naturaleza, que es como decir sin el retorno a la armonía. Por ello, sin duda, Afrodita –no la de Filebo, asociada con el placer sin regla ni medida (cf. *Fil*. 12c), sino la de Hesiódo[19], adoptada por Sócrates- es madre de la armonía, pues introduce "la ley y el orden, portadores del límite" (Fil., 26b). Insistamos: naturaleza humana bien lograda, armonía vital de ilimitado y límite y repleción son tres descripciones del placer que tienen el mismo valor, desde el punto de vista fisiológico.

La repleción (πλήρωσις) es, en todo caso, la condición necesaria y suficiente de las otras dos. Ella constituye la diferencia específica del movimiento-placer (ἡδονή) con respecto al movimiento-dolor (λυπή). En esta línea interpretativa se sitúa Aristóteles cuando dice que, para los platónicos, "el dolor es una deficiencia del estado natural y el placer una repleción (καὶ λέγουσι τὴν μ ὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν ε῏ναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν: EN X, 3, 1173 b 8-9). Damascio subraya, por su parte, la generalidad de este *definiens*, extendiéndolo igualmente al universo de los placeres **puros (καθαροί)**. Constata, sin embargo, que en este tipo de placeres

[19] *Teog*., 937, 975.

parece no haber una carencia previa, y pregunta "cómo entonces puede la percepción ser estimulada para buscar la repleción, de la que el placer es el **resultado natural** (πῶς οὖν ἐνείρεται πρὸς τὴν πλήρωσιν ἡ αἴσθησις, ἐφ' ᾗ κινεῖσθαι πέφυκεν ἡ ἡδονή; 206 5-6)". Su primera hipótesis es que, al no haber una deficiencia previa, la repleción parece innecesaria (206, 6-7). Pero luego explica que, en el caso de los placeres puros, la deficiencia previa, aunque existe realmente, lo mismo que en el de las otras clases de placeres, es una deficiencia imperceptible (ἣ ἐστι μ῀ν ἔνδεια, ἀνεπαίθητος δε: 206, 7). Y precisa aún más: "cuando prevalece lo natural (es decir, el estado de bienestar), la repleción es procurada por algo que pertenece a un orden más alto (ἡ πλήρωοσις τοῦ οἷον ὑπερφυεστέρου γίγνεται: 206, 9-10)"-tal vez al orden del pensamiento o del sentimiento; y el organismo requiere de ello, "no porque algo se ha perdido (οὐχ ὡς ἀποβληθέντος τινός), sino porque aún no está presente (ἀλλ' ὡς μὴ παρόντος)" (206, 11).

3.2. El sentido de 'πλήρωσις'

¿Pero cómo debe entenderse el término 'πλήρωσις' en tanto *definiens* fisiológico del *definiendum* que nos ocupa? Empecemos recordando que este sustantivo se repite once veces en el *Filebo*: 31e8; 35a1, 2, 7; 35b4, 6, 11; 36b12; 42c10; 47c6; 51b6, mientras que el verbo correspondiente (πληρῶ) ocurre seis veces: 32a1; 35a4; 35e10; 36b1, 4; 52a5. ¿Qué significa, en estos textos, 'πλήρωσις' y sus cognados en tanto *definiens* de ἡδονή?

Hablando en general, el verbo πληρῶ es **transitivo**, con el significado de llenar o completar, o **intransitivo**, con el significado de estar lleno, completo o acabado. Según el diccionario de A. Bailly (*Dictionnaire Grec-Français*, 16e, 1950, p. 1573), este doble significado del verbo se transmite también al sustantivo, que significa: (a) en sentido **activo**, el proceso de llenar, la repleción propiamente dicha; (b) en sentido **pasivo**, el estado que resulta del proceso, el estado de estar lleno, es decir, la plenitud. El segundo de estos sentidos ha sido utilizado, entre otros, por A. Diès, que traduce la frase τὰς πληρώσεις αἰσθητάς de *Filebo* 51 b 6 por "*des*

plénitudes senties"; y por E. Chambry, que traduce la frase πλήρωσις δ᾽ ἀληθέστερα de *República* 585b9 por "*la plenitude la plus réelle*". Pero aunque todos aceptan el sentido activo, no todos suscriben el pasivo. ¿Es plausible este segundo sentido en la definición fisiológica del placer dada por *Filebo* 31d ss? ¿Puede el placer entenderse, no sólo como el proceso de llenar un vacío previamente existente, sino también como un estado, la plenitud que resulta del proceso? Es obvio que la respuesta es importante, no sólo en el plano ontológico, sino sobre todo desde el punto de vista ético: si, como algunos pretenden, el placer no es más que génesis y no tiene existencia alguna[20], entonces habrá que colocarlo en otra parte que en la clase del bien[21]

3.2.1. La distinción de Damascio

El doble sentido de πλήρωσις fue defendido en la antigüedad por el neoplatónico Damascio (ca. 470), de la Escuela de Atenas, maestro de Simplicio y autor de Εἰς τὸν Φιλήβον (Introducción al *Filebo*), el único comentario de este diálogo legado por los antiguos[22]. Damascio distingue, en la πλήρωσις hedónica, una primera etapa, que llama **proceso,** y una segunda, resultado de la anterior, que denomina **esencia** (οὐσία). El primero, concebido como una ἐνέργεια, es "un movimiento hacia la esencia (κίνησις πρὸς οὐσίαν: 136, 11)"[23]; la segunda, a saber, la esencia, constituye la "condición natural (τὸ κατὰ φύσιν: 136, 10) del viviente. En otras palabras, la actividad de la esencia va naturalmente "acompañada de placer (ἡ οὐσία ἐστὶν ἧς τῇ ἐνέργειᾳ σύνεστιν ἡ ἡδονή: 136, 9-10)".

Hay, pues, según Damascio, dos clases de placeres, desde el punto de vista físico-fisiológico: el **placer-en-movimiento**, que se

[20] Cf. *Fil*. 53c.
[21] *Fil*. 54 d.
[22] Hay ediciones de G. Stallbaum, *Platonis Philebum*, Lipsiae, 1820, y de L.G. Westerink, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, North Holland, 1959.
[23] Esta fórmula hace pensar en la γένεσιν εἰς οὐσίαν de *Filebo* 26d9.

identifica con la repleción-proceso, y el **placer-en-reposo**, que se identifica con la repleción-resultado. El placer **puro (καθαρή)** –único placer propiamente dicho, según el *Filebo*- puede darse en cualquiera de las dos clases. Lo propio de él es que el vacío que le precede es un vacío no-sentido: el viviente requiere de él, "no por haber perdido una cosa, sino porque ésta no le está aún presente (οὐχ ὡς ἀποβληθέντος τινος, ἀλλ' ὡς μὴ παρόντος: 206, 9-11). Además, Damascio también identifica el placer en reposo – que constituye la "condición natural" del viviente- con el placer **catastémico** de Epicuro (καὶ ὁ Επίκουρος λέγει τὴν κατὰ φύσιν ἡδονὴν, καταστηματικὴν αὐτὴν ὀνομάζων: 190, 6-7). Es de suponer que el placer en movimiento se identifica con el **cinético** del Jefe del Jardín. En nuestra época, Donald Davidson parece acercarse a esta distinción cuando cree descubrir en el *Filebo* placeres **con proceso** y placeres **sin proceso**. Pero ésta es una distinción equívoca, pues incluso si admitimos la división propuesta por la interpretación de Damascio, no hay, para el *Filebo*, placeres **sin** proceso: también el placer-en-reposo se da como resultado de un proceso[24]; y también en este sentido, como dice Aristóteles, "no hay sólo una actividad del movimiento, sino también una actividad del reposo (οὐ γὰρ μὸνον κινήσεως ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινεσίας: EN, VII, 1154b27-28). Damascio va más allá y concluye que "el paradigma de todo placer es el placer en reposo del intelecto". Su interpretación se aproxima a la postura de Aristóteles, según el cual "hay más placer en el reposo que en el movimiento (καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει)" (EN, VII, 14, 1154 b 28-29). Parece claro que el placer-reposo no es actividad de llenar, sino estado de estar lleno, plenitud.

3.2.2. Objeciones a la distinción entre placer-repleción y placer-plenitud.

¿Es fiel a los textos del *Filebo* la distinción hecha por Damascio, que yo he defendido independientemente de él en mi libro *Las*

[24] Cf. Bravo (2003) 138.

ambigüedades del placer? Me limitaré a examinar las objeciones de G. Van Riel[25] y G. Rudebusch.

1. Van Riel cree que la interpretación de Damascio representa una "modificación profunda" de la tesis platónica del placer-repleción. En particular, no ve en qué textos del *Filebo* podría fundarse la tesis de que el placer-en-reposo es una **repleción**. Rechaza, en consecuencia, la idea de una repleción-resultado, sinónimo de plenitud.

Creo, en contra de Van Riel, que la interpretación de Damascio es fiel a la letra y aún más al espíritu del *Filebo*. Según este diálogo, el placer tiene lugar (γίγνεσθαι) si y sólo si el viviente vuelve a su estado natural (εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης) y se recompone en él la armonía (πάλιν δ᾽ ἁρμοττομένης) que le es propia (31d8-9). Es obvio que el estado natural (τὸ κατὰ φύσιν) y la armonía que lo caracteriza son **estados** (ἕξεις) y no se confunden con los **procesos** (γενέσεις) que los originan. Así lo indican además: (1) en el dominio fisiológico, la distinción de tres estados (ἕξεις: 32e3) del ser viviente: uno de destrucción de su estado natural, otro de restauración del mismo y una tercera disposición (τρίτη … ἡ τοιαύτη διάθεσις: 32e9) en que no hay ni destrucción ni restauración (32e); (2) en el dominio ético, el propósito de los interlocutores de buscar "una disposición y condición del alma (ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaz de asegurar a todos los hombres la vida dichosa"[26]. No es plausible que una disposición y una condición del ser viviente posea, entre sus elementos, un simple proceso. Y esto nos lleva a concluir que la ἡδονή no se agota en la repleción *in fieri*, que es, con propiedad, el camino hacia ella, sino que abarca también la repleción como *factum esse*, es decir, como disposición o estado. En virtud de ello puede constituir, no exclusivamente pero sí inclusivamente, juntamente con el intelecto, el "mixto" que es la vida buena, la cual, por ser el bien supremo del hombre, no es un simple proceso, sino un estado

[25] G. Van Riel, "Le plaisir est-il la repletion d'un manque? La définition du plaisir (32a-36c) et la phisiologie des plaisirs faux", in: M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir*, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 299-314.

[26] *Fil*. 11 d 4-6.

constituido. Insistimos: no puede ocurrir que uno de los componentes de este estado sea un simple proceso. Según Damascio, la πλήρωσις en tanto proceso es, hablando con propiedad, causa **eficiente** del placer (ἡ αἰτία … ἡδονῆς: 143, 2) y, como tal, algo distinto del placer en sentido estricto (ἀπὸ τῶν ἡδονῶν … κεχωρισμέναι: 143, 6-7). Vista como resultado, en cambio, ella es causa **formal** del mismo y se identifica con su esencia, que constituye el estado o condición natural (τὸ κατὰ φύσιν: 136, 10) del viviente. Todo ello nos lleva a concluir que *Εἰς τὸν Φιλήβον* 143 y 136 de Damascio es una lectura fiel de *Filebo* 31d-e.

Teniendo en cuenta la idea de "estado natural", presente en ambos *loci*, comento en mi libro[27] que "un viviente sin placer es, desde el punto de vista fisiológico, un aborto de la naturaleza". Es una afirmación coherente con la que Van Riel (p. 300) lee en *Filebo* 21d-e y 32d-33c: "una vida sin placer nunca puede ser la vida buena". Pero se opone a la que el mismo Van Riel concluye un poco más adelante: "en el estado natural, el placer está ausente *per definitionem*" (O.c., p. 301). ¿Quiere esto decir que "vida buena" y "estado natural" se oponen entre sí? Prefiero pensar que la oposición se da sólo entre la doctrina del *Filebo* y la lectura de Van Riel. Según éste autor, la πλήρωσις de la definición fisiológica del placer es siempre proceso. El placer existe mientras el proceso dura; cuando éste termina y se restablece el "estado de naturaleza", el placer desaparece. Uno tiene la impresión de estar ante Calicles y sus toneles agujereados: "el hombre con los toneles llenos –sostiene este personaje del *Gorgias*- ya no tiene ningún placer (τῷ μ῝ν γὰρ πληροσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ᾽ ἐστιν ἡδονὴ οὐδεμία: 494a6-7)". O aún más explícitamente: "una vez llenados los toneles, ya no se tiene ni gozo ni dolor (ἐπειδὰν πληρώσεται, μήτε χαίροντα μήτε λυπούμενον: *Gorg*. 494a8-9)". Pero ésta no es doctrina de Platón sino de Calicles, quien, adoptando un hedonismo sibarita, sostiene que "lo que hace el agrado de la vida (ἐν τούτῳ ἐστιν τὸ ἡδέως ζῆν) es verter [en la copa del goce] lo más que se pueda (ἐν τῷ ὡς πλεῖστον

---

[27] F. Bravo, *Las ambigüedades del Placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2003, p. 59.

ἐπιρρεῖν: 494b1-2)", pues el goce dura sólo mientras el verter dura. Es lo que exige un placer que es sólo proceso. Platón cree, por el contrario, que tener que llenarse sin tregua no es propio de una vida placentera sino de una vida sin freno (ὁ τῶν κιναίδων βίος: 494e4-5), y que una vida de esta índole es "espantosa, vergonzosa y miserable (δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος: 494e4-5)"; un castigo de los dioses, que, según el mito, han condenado a los injustos a "transportar agua en una criba (κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν: *Rep*. 363d8)".

2. George Rudebusch, en su estimulante análisis de mi libro *Las ambigüedades del placer*[28], sostiene que la lectura de Damascio y la mía tienen por objeto "asimilar la explicación platónica del placer a las sofisticadas y plausibles explicaciones de Aristóteles y Epicuro". Debo confesar que mi objetivo no ha sido esta asimilación, sino la intelección de la doctrina platónica, ciñéndome, en lo posible, a la letra y al espíritu de los textos. Quisiera, sin em,bargo, tratar de responder a sus sutiles objeciones.

I. Objeciones desde el punto de vista de la "**fidelidad textual**".

1) Físicamente hablando, el placer es κίνησις τις, cierto tipo de movimiento. Pero, objeta Rudebusch, un movimiento no es un estado… No, si se trata del movimiento **físico**, que necesariamente tiene lugar en el espacio y requiere un aquí y un ahí. Pero el placer es un movimiento en tanto que es "generado en el alma" (ἐν ψυχῇ γιγνόμενον: Rep. 583e9), la cual es, en sí y por sí, como dice el *Fedro* (245c8), τὸ ἑαυτὸ κινοῦν, el movimiento que se mueve a sí mismo[29]. Es, pues, un movimiento del alma (cf. *Fil*. 35d1-2)[30] o movimiento **psíquico.** Como tal: (1) es, como lo sugiere *Cratilo* 411a-413d, un movimiento no-espacial, semejante al de la sabiduría (σοφία), cuyo nombre "señala un contacto con el movimiento (φορᾶς ἐφάπτεσθαι σημαίνει: 412b2)"; (2) va de un estado del alma

[28] G. Rudebusch, *Ancient Philosophy* 26 2006).
[29] Cf. LAP, p. 50.
[30] Cf. Bravo (2003) 86, 92.

que se caracteriza por una carencia (κένωσις) a otro estado del alma que se define como plenitud (πλήρωσις). Y al alcanzar este segundo estado, lejos de desaparecer como movimiento, deviene el movimiento propio del alma, a saber, ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, actividad del alma. Y esto vale tanto para los placeres mentales como para los placeres somáticos, pues, independientemente de su ubicación específica, tienen como sujeto último al alma.

2) Según Rudebusch, Platón niega que el estado de repleción que sigue al proceso de llenar sea un estado neutro. Lo niega efectivamente. Para el *Filebo*, la repleción-estado no es un **estado neutro**, que se caracterizaría por la ausencia de placer y dolor, sino un **estado de placer**, que es el estado natural del viviente.

3) La principal objeción de este grupo va dirigida contra mi traducción de ἁρμοττομένης por 'armonía recuperada', en *Filebo* 31d8. Esta traducción –objeta Rudebusch- supone erróneamente que ἁρμοττομένης es un **participio pasivo perfecto** (es decir, ἡρμοσμένης)**,** siendo así que en el texto es un **participio pasivo presente**. No se refiere, pues, a 'la armonía recuperada', sino 'la armonía que está siendo recuperada'. Ahora bien, objeta Rudebusch, Platón emplea siempre el participio pasivo **presente** para referirse a un **proceso** (cita *Rep*. 349d y 591d) y el participio pasivo **perfecto** para referirse a un **estado** (cita *Rep*. 410e, 443e y 554e, *Fedón* 93d y *Laques* 188d). Por tanto, el participio pasivo presente que usa *Filebo* 31d8 no apoya, sino que refuta la interpretación de πλήρωσις como un estado. Es, a primera vista, una objeción demoledora. Una objeción que también puede dirigirse a Damascio y a algunos traductores modernos. No a mi traducción, sin embargo, pues "*la armonía es recuperada*" que yo propongo no es traducción del participio pasivo **perfecto** ἡρμοσμένης (que debería traducirse por "*la armonía que ha sido recuperada*"), sino del participio pasivo **presente,** pues equivale a "la armonía que está siendo recuperada". ¿Puede, empero, **ser** armonía, una que no pasa de **estar siendo** recuperada? Claro que esta pregunta va más allá de la lingüística, y debo reconocer que mis razones para defender el sentido pasivo (o estático) de 'πλήρωσις' no son sólo ni sobre todo de carácter lingüístico –que

son más importantes para los filósofos analíticos que para el autor del *Filebo*- sino de índole teórica. Insisto, pese a ello –apoyándome en algunos helenistas reconocidos (Bally, Liddel-Scott, etc.)[31]-, que, en el griego clásico ordinario, el término 'πλήρωσις' tiene tanto el sentido activo de repleción como el pasivo de plenitud. No descuidaré, sin embargo, las sabias observaciones lingüísticas de mi objetor, alegando muy cómodamente que Platón no se caracteriza por la precisión semántica.

II. Pero las objeciones de Rudebusch también atañen al campo **teórico**.

(1) Me atribuye el "deseo" de asimilar la definición platónica del placer a la aristotélica de EN VII, 12, 1153a13-15, que, según él, es un rechazo de aquélla. Para Aristóteles, "no es exacto decir (οὐ καλῶς ἔχει) que el placer es una génesis sentida (τὸ αἰσθητὴν γένεσιν), sino que es mejor definirlo como una actividad del estado natural (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως), una actividad, no sentida, sino no-impedida (ἀντὶ δ῀ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον)". Insisto en que el móvil de mi análisis no ha sido el "deseo" de asimilar la definición platónica a la aristotélica. Lo que ha ocurrido es que, tras encontrar en Platón tanto el sentido activo como el sentido pasivo de 'repleción', he concluido: (a) que el segundo no está lejos de la definición aristotélica; (b) que ésta definición ha sido en cierto modo preparada por la idea de repleción-estado presente en el *Filebo*. En efecto, también el placer concebido como repleción-estado, privilegiada por el neoplatónico Damascio, es, en tanto *terminus ad quem* de la repleción-proceso, ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, actividad del alma, y, como tal, tan floración del estado

[31] Bally (p. 1573) distingue una πλήρωσις **transitiva**, que denota la "action de remplir" (*Fil.* 42c), y otra **intransitiva**, que designa "l´état de ce qui est plein ou complet, plénitude". Para Liddell-Scott (p. 1420), πλήρωσις significa: 1. filling up (*Fil.* 42c, *Leyes* 956e); 2. sensual satisfaction, gratification (*Gorg.* 496e, 492a; *Rep.* 439d; *Fil.* 31e ss, 35a ss).

natural –del κατὰ φύσιν de *Filebo* 32a8- como la "actividad perfecta" de EN X o "la actividad no impedida" de EN VII[32].

(2) Según Aristóteles, un **estado** -el de estar sano, por ejemplo- es teóricamente insuficiente para constituir un placer. Para que éste se dé, hace falta, además del **estado**, la **actividad** (ἐνέργεια) que le es propia, y, los **estados** (ἕξεις) *qua* tales no comportan **actividades**[33]. Los "meros estados", ciertamente no; pero sí los "estados sentidos" o conscientes, como es el caso del placer. Según *Filebo* 51b6, los placeres estéticos, por ejemplo, son πληρώσεις αἰσθεταὶ, plenitudes sentidas. *Timeo* 64d2 extiende el atributo de 'sentidos' a los otros tipos del placer[34], precisando las condiciones para que lo sean. No se puede, pues, asimilar el placer-estado al tipo de estado (ἕξις) que es la virtud, la cual puede dejar de ser una actividad (ἐνέργεια) e hibernar como simple capacidad (δύναμις), tal como ocurre durante el sueño. El placer, lo mismo que la felicidad (εὐδαιμονία), es, siempre que existe, una ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, y ello porque es, siempre que existe, una "repleción sentida"; o como comenta Aristóteles, una γένεσις αἰσθητή (1153a13). Si Aristóteles no asimila la definición platónica a la suya no es porque Platón concibe el placer como una repleción activa y pasiva, sino porque, para él, ἡδονή es, en ambos casos, una repleción **sentida**. Según el Estagirita, el placer no es una repleción **sentida** (αἰσθητή), sino una repleción **no-impedida** (ἀνεμπόδιστον).

(3) ¿Aceptaría Platón que el placer es una repleción (activa o pasiva) **no impedida**, como lo define Aristóteles? Rudebusch cree que no. Sospecha, en efecto, que en *Filebo* 33b, Sócrates "*appears to deny that the unimpeded activity of intellect itself* ***is*** *a pleasure*". Según su lectura de este texto: (a) "no es improbable (ἴσως οὐδ᾽ν ἄτοπον)" que los dioses activen su intelecto y lo hagan sin ningún impedimento; (b) sin embargo, no sienten ningún placer. Mi lectura es un tanto diferente. Según ella: (a) "no es improbable" que "la vida de inteligencia y sabiduría", en la que no se experimenta

[32] Cf. Bravo (2003) 71.
[33] *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1095 b 30 – 1096 a 2 y X, 6, 1176 a 33 – b1.
[34] Bravo (2003) 84.

placer alguno, sea "la más divina de todas"; (b) por tanto, "no es verosímil que los dioses gocen ni experimenten la afección contraria", es decir, el placer. ¿Por qué no lo es? No en virtud de (a), que es meramente probable, sino porque su actividad, pese a ser no-impedida, no cumple con las otras condiciones platónicas del placer: por una parte, no comporta ni puede comportar **repleción**, que implica un vacío previo; por otra, menos aún comporta repleción **sentida**, que, como sabemos, implica vida sensorial en aquel que la experimenta. Aristóteles, que rechaza estas dos condiciones y las reemplaza por la de que el placer sea una actividad **no-impedida**, no tiene dificultad en atribuir a los dioses "un placer más verdadero (ἡδονὴ μᾶλλον)", propio de la "actividad de la inmovilidad (ἐνέργεια (…) ἀκινεσίας)"[35], la cual es más no-impedida (ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος[36]) que la "actividad del movimiento (κινήσεως (…) ἐνέργεια)[37]. Platón, aunque niega que los dioses experimenten placer, no niega que los placeres verdaderos (ἀληθεῖς[38]), a saber, los no mezclados (τὰς ἀμείκτους[39]) o puros (καθαρὰς ἡδονάς[40]) sean actividades no-impedidas. Más aún, lo afirma implícitamente, pues, por una parte, la repleción definitoria del placer propiamente dicho tiene como resultado fundamental la **armonía** (ἁρμονία[41]) y como *contio sine qua non* la **mesura** (ἐμετρία[42]), y por otra, constituye el **estado natural** (τὸ κατὰ φύσιν) del ser viviente[43]. No se opone a ello el hecho de que sea una repleción sentida, es decir, consciente. La repleción-estado es, a la vez, sentida y no-impedida. **No-impedida**, porque es inseparable de la armonía y la mesura (ἐμετρία): "en la medida en que los placeres puros tienen ἐμμετρία -comenta oportunamente

[35] *EN*, 1154 b 27-28.
[36] *EN*, 1153 b 11.
[37] Cf. *EN*, 1154 b 26-29.
[38] *Fil*. 51 b 1.
[39] *Fil*. 50 e 6.
[40] *Fil*. 52 c 2.
[41] *Fil*. 31 d 4, 8; 31 c 11.
[42] Cf. *Fil*. 52 d 1.
[43] Damascio, 264, 1-3.

Gabriela Carone[44]- tienen πέρας y por tanto estabilidad"; y se remite al marco ontológico de *Filebo* 24d5, 26d9, 25a6-b3, 26b2. **Sentida** o consciente, y esto de manera inmanente. No requiere, pues, una nueva αἴσθεσις, que sobrevendría al estado de estar lleno, como insinúa Rudebusch ("nor is there necessarily pleasure in (iv) the event of my *perceiving my own state*"). La αἴσθησις sobrevenida (por ejemplo, la percepción *a posteriori* de mi estado de buen tejedor) puede o no ser placentera; pero la que acompaña a la πλήρωσις, sea ésta activa o pasiva, lo es *ex definitione*.

(4) Según la interpretación que estoy proponiendo, el placer es, en el plano físico, **movimiento,** en el plano fisiológico, movimiento de **repleción**, y en el plano psicológico, movimiento de repleción **sentida**, o como comenta Aristóteles, αἴσθητὴ γένεσις[45], proceso consciente. Rudebusch objeta que el tránsito del nivel fisiológico al psicológico "no contribuye a que la interpretación pasiva de πλήρωσις alcance suficiencia teórica". Creo, por el contrario, que sí la ayuda y que es coherente con ella. Al ser una repleción **sentida**, es *eo ipso* una repleción **consciente**[46] y, *qua talis*, una repleción **atenta** o dotada de la atención del sujeto. G. Ryle señala oportunamente que, "para una persona cualquiera, es imposible, no psicológica sino lógicamente, estar gozando de la música sin poner ninguna atención en ella"[47]. Ahora bien, si el placer es una repleción **atenta** es, por el mismo hecho, una **disposición** del sujeto y no un mero **episodio** que le afecta desde fuera. Siendo una disposición desde el punto de vista psicológico, puede ser también, sin contradicción, tanto repleción-proceso como repleción-estado[48].

Recordemos, para terminar, que la tesis del placer-génesis, teóricamente próxima a la concepción del placer como repleción-

---

[44] G. Carone, "Hedonism and the pleasureless life in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 45/4 (2000) 268.

[45] *EN*, 1153 a 13.

[46] Recordemos que 'consciente' es una de las posibles acepciones de 'αἰσθητή'.

[47] G. Ryle, "Pleasure, *Dilemas*, Cambridge, At the U. Press, 1954, pp. 58-59; cf. Bravo (2003) 107.

[48] Cf. Bravo (2003) 105-106.

proceso, aunque es favorablemente acogida por Platón en vista de la argumentación ética[49], no le pertenece a él sino a ciertos κομψοί de su época. Recordemos, además, que los "mixtos" del *Filebo*, compuestos de Límite e Ilimitado, no son puras γενέσεις, como pretenden los "sutiles" con respecto al placer, sino, en una primera etapa, γενέσεις εἰς οὐσίαν, procesos hacia la existencia (o hacia la esencia) y, en una segunda etapa, en tanto productos del proceso anterior, γεγενημέναι οὐσίαι, existencias (o esencias) generadas. Ahora bien, es doctrina del *Filebo* que el placer pertenece, en el nivel ontológico, al género de los "mixtos"[50]: es, pues, no sólo una γένεσις, en tanto replección-proceso, sino también una γεγενημένη οὐσία, una existencia (o esencia) generada, en tanto replección-estado[51]. Como tal, entra a formar parte de la vida buena, que no es un simple proceso, sino un estado, ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν (*Fil.* 11d4), un hábito y una condición del alma.

BIBLIOGRAFÍA

A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Francais*, Paris, Hachette, 1950 = Bailly (1950).

Bravo, *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003 = Bravo (2003).

Carone, G., "Hedonism and the pleasureless life in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 45/4 (2000).

Liddell, H.G. & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, At the Clarendon Press, 1968 = Liddell-Scott (1968).

Maudsley, *Phisiology and Pathology of Mind*, 1867 = Maudsley (1867).

[49] *Fil.* 53 c.
[50] Cf. Fil. 31 c 2.
[51] Cf. Bravo (2003) 62.

Rudebusch, G., *Review* F. Bravo, *Las ambigüedades del placer*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, in: *Ancient Philosophy* 26 (2006).

Ryle, G., "Pleasure", *Dilemas*, Cambridge, At the University Press, 1954 = Ryle (1954).

Taylor, A.E., *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, At the Clarendon Press, 1928 = Taylor (1928).

Van Riel, G., "Le plaisir est-il la répletion d'un manque? La définition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44e), in: M. Dixsaut, *La fêlure du plaisir*, Paris, J. Vrin, 1999 = Van Riel (1999).

Westerink, G., *Lectures on the* Philebus *wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, North Holland, 1959.

Data de Registro 08/08/07
Data de Aceite 31/10/07